

Jörg Stadlinger, Dieter Sauer

Marx & Moderne: Dialektik der Befreiung oder Paradoxien der Individualisierung?

*Sie sollen sich doch endlich diese Paradoxien
abgewöhnen, die das Gespräch nur verwirren;
erklären Sie sich deutlicher!*

J. W. Goethe

1. Einleitung

Im vorliegenden Beitrag setzen wir uns mit bestimmten Interpretationen der gegenwärtigen kapitalistischen Entwicklung auseinander, die sich in einen theoriegeschichtlichen Perspektivenwechsel „von Marx zu Weber und Simmel“ (Honneth 2002a: 9) einordnen lassen. Sie gehen wie das Frankfurter Konzept der „Paradoxien kapitalistischer Modernisierung“ (Honneth) und die Münchner „Theorie reflexiver Modernisierung“ (Beck) davon aus, dass sich historisch neue Problemlagen herausgebildet haben, für deren theoretische Bestimmung die Begriffe der Marxschen Geschichtstheorie und die Kategorien der Dialektik nicht mehr taugen. Von Strukturveränderungen und einer „neue(n) Bedeutung des Individuums“ (Beck 1997: 28) ist die Rede, die sich nicht mehr mit der dialektischen Kategorie des ‚Widerspruchs‘, sondern nur noch mit den Konzepten der ‚Paradoxie‘ bzw. der ‚Ambivalenz‘ erfassen lassen. Im Zentrum der modernisierten Modernisierungstheorien stehen die Paradoxien der sog. ‚Individualisierung‘.

Der Hervorhebung der Bedeutung des ‚Individuums‘ für die Theorie und Politik stimmen wir ebenso zu wie der Feststellung, dass sich damit „Rechte wie Linke, alle Spielarten des Kommunitarismus und der ökologischen Bewegung, so schwer tun ...“ (ebd.). Wir teilen diese Diagnose, können jedoch in der soziologischen Individualisierungstheorie keinen geeigneten Ansatz für die wissenschaftliche Behandlung der heutigen Entwicklungsprobleme von Individualität erkennen. Zureichende theoretische Bestimmungen sind hier unserer Überzeugung nach nur über eine erneute Auseinandersetzung mit dem Werk von Marx zu gewinnen, wenn dieses als eine Theorie der Befreiung des Individuums interpretiert wird. Hinsichtlich der eingangs erwähnten modernisierungstheoretischen Bewegung von „Marx zu Weber“ möchten wir uns darum

für den Gegenverkehr stark machen. Eine Richtungsänderung, von der wir uns allerdings nur dann etwas versprechen, wenn die Marx-Rezeption – entgegen der heute vorherrschenden Tendenz – um die für die besondere *Theorieform* des Marxschen Denkens konstitutive Dialektik keinen Bogen macht.¹ Damit votieren wir zugleich *für* eine logische Untersuchung der von den Soziologen thematisierten Veränderungen und wenden uns *gegen* eine ‚Soziologisierung‘ logischer Probleme. Dazu gehört auch eine Argumentation, die von einem empirisch festgestellten Bedeutungsverlust *bestimmter* Formen und Inhalte der Klassenauseinandersetzung auf die Irrelevanz der Kategorie des Widerspruchs schließen zu können glaubt.

Die von Marx in ihrer elaboriertesten Form, der Hegelschen „Wissenschaft der Logik“, rezipierte ‚Dialektik‘ ist eine Theorie über Selbstverhältnisse und als solche zugleich eine Theorie der Freiheit (vgl. insbesondere Teil 3). Erst die angemessene Berücksichtigung des dialektischen Freiheitsbegriffs in der Marx-schen Geschichts- und Kapitalismustheorie eröffnet eine Perspektive für die Auseinandersetzung mit der Modernisierungstheorie. Sie ermöglicht es, die konstatierten *Paradoxien* der „Individualisierung“ in eine begriffliche Bestimmung der gegenwärtigen Entwicklung zu überführen. Dabei spielt eine *autonomietheoretisch* fundierte Untersuchung der gegenwärtigen Veränderungen in der materiellen Produktion – konkret: der Veränderungen in den betrieblichen Organisations- und Herrschaftsformen – eine entscheidende Rolle.

2. Zur Metatheorie modernisierungstheoretischer Schlüsselbegriffe: ‚Paradoxie‘ & ‚Ambivalenz‘

Die in den Sozialwissenschaften seit längerem zu beobachtende Karriere von Kategorien wie ‚Paradoxie‘ und ‚Ambivalenz‘ scheint mit den gegenwärtigen Bemühungen, sie zu Schlüsselbegriffen der soziologischen Zeitdiagnose zu machen, ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht zu haben. Diese Auszeichnung wird, bei unterschiedlicher Schwerpunktsetzung, von metatheoretischen Überlegungen begleitet, die sich im Falle des „Frankfurter Instituts für Sozialforschung“ auf den Paradoxie-Begriff, im Falle der Münchner „Theorie der reflexiven Modernisierung“ auf den Begriff der ‚Ambivalenz‘ konzentrieren.

Die Relevanz des Paradoxie-Konzepts liegt den Frankfurter Soziologen zufolge darin, dass mit seiner Hilfe die mannigfaltigen Veränderungen der kapitalistischen Modernisierung auf einen einheitlichen Nenner gebracht werden kön-

1 Damit grenzen wir uns sowohl von (*post*-)strukturalistischen Marx-Interpretationen wie der Althussers und seiner Schüler als auch von *systemtheoretisch* orientierten Lektüren (Lohmann) ab. Unser Plädoyer für ein Anknüpfen an die „Linie“ Hegel-Marx will auch nicht auf eine Revitalisierung jenes sog. „Hegel-Marxismus“ in der Tradition von Lukács „Geschichte und Klassenbewusstsein“ hinaus, in der auch die ältere „Frankfurter Schule“ zu verorten wäre. Angesichts der maßgebenden Bedeutung Max Webers für diese Konzeptionen halten wir die gängige Bezeichnung dieser Richtung ohnehin für unzutreffend.

nen. Typisch für paradoxe Phänomene sei ein „Ineinander von gegenläufigen oder positiven und negativen Momenten“ (Hartmann 2002: 234). Diese Gegenläufigkeit wird im Rückgriff auf das handlungstheoretische Konzept der nicht-intendierten „Nebenfolgen“ als Verhältnis zwischen norm- oder wertorientierten Absichten, Plänen und Programmen einerseits und widersprechenden oder gegenteiligen Effekten einer Institutionalisierung der handlungsleitenden Normen oder Werte andererseits konzipiert. In der Definition von Hartmann: „Die Analyse paradoxer sozialer Entwicklungen hat einen ihrer Ausgangspunkte in menschlichen Absichten, die in institutionell verwirklichter Form oder als bewusstseinsprägendes Ideenraster zu Ergebnissen führen, die diesen Absichten widersprechen, sie verkehren oder ihr Gegenteil bewirken. Paradox wird dieser Prozess durch die Tatsache, dass es ein und dieselben absichtsvollen Wandlungsverläufe sind, die zu diesen gegenläufigen Ergebnissen führen.“ (Ebd. 241) Allerdings scheint sich die Verwendung des Paradoxie-Begriffs in der handlungstheoretisch argumentierenden Modernisierungstheorie darin zu erschöpfen, das Sich-Widersprechen von Intentionen und praktischer Umsetzung bloß zu konstatieren und zu beschreiben. Hinsichtlich des *Verständnisses* der Sachverhalte wird damit jedoch noch nicht wirklich über den Alltagsverstand hinausgegangen, der sich ja ebenfalls keinen Reim auf die ihm paradox erscheinenden Phänomene machen kann. Mit dem Standpunkt der alltäglichen Erfahrung teilt die Erfahrungswissenschaft so das Befremden angesichts von Erscheinungen, die den gängigen Erwartungen zuwiderlaufen und nicht zu den vorhandenen Erklärungsmustern passen. Insofern wären Paradoxien für die Sozialwissenschaften eigentlich ein Grund, über die eigenen Kategorien und grundbegrifflichen Prämissen, vor allem aber über die Grenzen der Erkenntnisform der *Erfahrungswissenschaften* nachzudenken, ohne dabei freilich vorschnell deren Grenzen mit den Grenzen des wissenschaftlichen Denkens überhaupt zu identifizieren. Dies zumal, wenn der Sinn des Erkennens doch wohl darin liegt, „der uns gegenüberstehenden Welt *ihre Fremdheit abzustreifen*“ (Hegel, Werke Bd. 8: 351, Hervorheb. der Autoren). An die Stelle einer solchen wissenschaftlichen Selbst-Reflexion tritt ein Manöver, das die fällige Auseinandersetzung mit den Formen des Denkens dadurch umgeht, dass es Paradoxien, die dem Verhältnis einer bestimmten Erkenntnisweise zu ihrem Gegenstand entspringen, zu einer *wissenschaftlichen* Bestimmung der Sache selbst erklärt. Die Feststellung von Paradoxien kann in der Wissenschaft kein Ersatz für die „Anstrengung des Begriffs“ sein, sondern verweist vielmehr auf die Notwendigkeit einer solchen. Für das *begreifende* Erkennen² das Sachver-

2 Das Verhältnis von begreifendem und verständigem Erkennen und Denken sollte im Fortgang der Argumentation deutlich werden. Es geht auf die Hegelsche Unterscheidung von Verstand und Vernunft zurück. In unserem Kontext entspricht es dem Verhältnis von erfahrungswissenschaftlicher und begrifflicher (dialektischer) Erkenntnis. Wir haben in diesem Aufsatz auf eine ausführlichere Darstellung der Hegel'schen Dialektik verzichtet. Etwas

halte als *konkret* Allgemeine bzw. als Fälle dynamischer Selbstverhältnisse betrachtet, bilden die verständigen Abstraktionen bzw. empirischen Verallgemeinerungen der analytischen Erfahrungswissenschaften – der „als Verstand tätige(n) Vernunft“ (ebd. 379) – eine notwendige Voraussetzung (vgl. MEW 26.3: 491). Aber als Bemühung um die Erfassung der Selbst-Bewegung der Sache (ihrer genetischen Rekonstruktion) zielt es über die Erscheinungsebene, auf welche die Vorstellungen des Alltagsverstandes und die verständige Abstraktion des empirischen Erkennens fixiert sind, hinaus auf den *inneren*, der empirischen Beobachtung unzugänglichen Zusammenhang ihrer Bestimmungen. In dieser Perspektive hat der dialektische Begriff des Widerspruchs seine unverzichtbare Bedeutung, weil er das Prinzip der Selbstbewegung und damit die objektive Dynamik einer Situation verständlich macht, die durch die Einheit entgegengesetzter Seiten ausgezeichnet ist. Für das verständige Denken ist die dialektische Konzeption der Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung natürlich „widersinnig“ (Hegel, Werke Bd.5: 20), wie überhaupt gilt: „Wissenschaftliche Wahrheit ist immer paradox vom Standpunkt der alltäglichen Erfahrung, die nur den täuschenden Schein der Dinge wahrnimmt.“ (MEW 16: 129)

Ein ausdrückliches Plädoyer für eine Überprüfung der herrschenden Rationalitätsform und der von ihr bestimmten Wissenschaftsauffassung findet sich bei Ulrich Beck. Es ist motiviert durch die Einsicht, dass die an seinen negativen Nebenfolgen ablesbare Selbstdestruktivität des Modernisierungsprozesses, dessen Rationalitätsverständnis sich am Prinzip der Zweckrationalität orientiert, in dessen eigenem „Begriffshorizont“ (Beck 1993: 47) nicht erkannt und thematisiert werden kann. Im Zentrum seines Versuchs einer „reflexiven Selbst- und Neubestimmung“ (ebd. 47) steht das Konzept der „Ambivalenz“, der zweite Schlüsselbegriff der neueren Modernisierungstheorie. Der Ambivalenz-Begriff, den Beck wohl von Zygmunt Bauman (1992) übernimmt, stammt ursprünglich aus der Psychologie (Bleuler 1911). Er fungiert dort als Inbegriff gegensätzlicher Gefühls- oder Triebregungen bzw. bezeichnet eine zugleich positive und negative, mit psychischen Konflikten verbundene emotionale Bewertung einer Sache oder Person. Im Kontext des Versuchs einer Neubestimmung von Rationalität erhält er nun einen *logischen* Sinn sowie auch eine *gesellschaftstheoretische* Bedeutung. Beck beschreibt die herrschende Rationalitätsform, die durch die Nebenfolgen der entsprechenden Praxis und ihre Blindheit für deren Wirkungen problematisch geworden sei, auch als „zweckrationale Kontroll- und Ordnungslogik“ (Beck 1993: 49). Sie bilde nicht nur die Grundlage der Institutionen der industriegesellschaftlichen Moderne, sondern präge auch die Formen ihrer soziologischen Selbstreflexion in Gestalt der

mehr dazu findet sich in einer Langfassung auf der Website von Cogito (www.cogito-institut.de).

„einfachen“ – funktionalistischen, systemtheoretischen – Modernisierungstheorien. Charakteristisch für diese Denkweise ist Beck zufolge eine auf Eindeutigkeit fixierte, durch das logische Prinzip des „Entweder-oder“ bestimmte Optik. Es fällt nicht schwer, in dieser Beschreibung das auch von der Dialektik problematisierte „formelle“ oder „verständige“ Denken wiederzuerkennen. Dem „Entweder-Oder“ der ‚Ordnungsoptik‘ setzt nun Beck (mit Bauman) die Forderung nach einer „Anerkennung von Ambivalenz“ (ebd.) entgegen. Als Prinzip einer Reflexion der ‚reflexiven Modernisierung, versteht sie sich als „Radikalisierung“ von – und nicht als postmoderne Absage an – Rationalität. Gegenüber der vereinseitigenden, reduktionistischen Realitätswahrnehmung des ‚Ordnungsdenkens‘ soll sie die im gesellschaftlichen Prozess auftretenden Mehrdeutigkeiten, die Zwiespältigkeit von Phänomenen, die Existenz von Handlungsalternativen zur Geltung bringen, indem sie das ‚und‘ ins Zentrum des neuen Denkens stellt.

Aber die „Anerkennung von Ambivalenz“, die in der Psychologie sicherlich einen guten Sinn hat, führt in der *Logik* nicht über eine wiederum nur abstrakte Negation der Prinzipien des formellen Denkens hinaus. Das neue Prinzip trägt den unterschiedlichen subjektiven Bedeutungen Rechnung, die ein in der Widersprüchlichkeit seiner *Erscheinungen* wahrgenommener gesellschaftlicher Sachverhalt für die Individuen hat. Es bietet jedoch keine Orientierung für die Auseinandersetzung mit der Frage, wie sich Unterscheidungen oder Mehrdeutigkeiten, die das Denken des ‚und‘ gegenüber der ‚Komplexitätsreduktion‘ der ‚Ordnungslogik ins Spiel bringt, zu den Unterschieden oder Bestimmungen verhalten, die ein Resultat der *inneren* Differenzierung oder Veränderung der *Sache selber* sind. Mit der Anerkennung des ‚und‘ ist für das Verständnis des *Konkreten*, der „Einheit des Mannigfaltigen“ (MEW 13: 632), noch nichts ‚Wesentliches‘ gewonnen. Eine rationale Kritik der Rationalität – in der Tat eine entscheidende Voraussetzung für die Formulierung einer Theorie der gegenwärtigen Entwicklung – kann sich nicht damit begnügen, dem ‚Entweder-Oder‘ und der ‚unbestimmten Negation‘ des Verstandes nur ein ‚Sowohl-als-auch‘ entgegenzuhalten. Sie verlangt vielmehr die ‚Anerkennung‘ der ‚bestimmten Negation‘ als der Negationsform des vernünftigen, begreifenden Denkens. Diese ist immer die Negation einer bestimmten Sache, das resultierende Negative ist selber ein Positives, in dem „wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert.“ (Hegel, Werke Bd.5: 49). Soll die Struktur der *Wirklichkeit* erschlossen werden, dann kann sich das Denken nicht, wie von der Verstandeslogik gefordert, für *eine* Seite des Gegensatzes entscheiden und die andere für nichtig erklären. Es kann aber dem verständigen ‚Entweder-Oder‘ auch nicht das ‚Und‘ oder ‚Sowohl-als-auch‘ einfach nur *entgegensetzen* (womit gewissermaßen wieder nur das kritisierte Verstandesprinzip angewendet würde).

Die vernünftige Alternative zur Verstandesinterpretation des Widerspruchs und zum Denken der Ambivalenz ist der dialektische Widerspruchs begriff,

der, indem er beim ‚Entweder-Oder‘ das ‚Sowohl-als-auch‘ mitdenkt, sowohl die innere Einheit der Momente eines konkreten ‚Ganzen‘ als auch ihre Differenz festhalten kann. So wird die einfache Trennung des Gegensätzlichen (die Auffassung seiner Seiten als beziehungsloser Entitäten) ebenso aufgehoben wie das bloße Oszillieren von Bedeutungen vermieden. Die im Namen der ‚Anerkennung von Ambivalenz‘ vorgetragene Kritik der Rationalität erweist sich dagegen in der Perspektive der Dialektik als eine beschränkte Form der Kritik an der Beschränktheit des Verstandes und damit auch der sozialwissenschaftlichen Weise der Erkenntnis. Das problematische Selbstbewusstsein, dass wissenschaftliche Erkenntnis nur als erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis möglich sei, wird hier von nicht minder problematischen Bekundungen einer Bescheidenheit begleitet, die die Anerkennung von ‚Ungewissheit‘ zur ultima ratio der Gesellschaftstheorie erklärt.

3. Paradoxie ‚aufgezwungener Freiheit‘ und dialektischer Freiheitsbegriff

Honneth und Beck sind sich darin einig, dass die sozialstrukturellen und kulturellen Veränderungen der letzten Jahrzehnte zwar einerseits zur Aufhebung jener Form von Unfreiheit geführt haben, die Webers ‚Gehäuse der Hörigkeit‘ bestimmt, diese Entwicklung jedoch andererseits nicht als Verwirklichung des ‚Reichs der Freiheit‘ missverstanden werden darf. Zu beobachten sei vielmehr ein paradoxer Prozess, in dem sich individuelle Ansprüche auf Selbstentfaltung in institutionalisierte Erwartungen und damit in eine neue Form des Zwangs verwandeln.

Honneth behandelt das Problem wesentlich als eines der Verkehrung von *Idealen*, Normen oder Wertvorstellungen, in denen Ansprüche von Individuen ausgedrückt sind. Dabei greift er auf Differenzierungen Simmels zurück, der zunächst zwischen ‚Individualisierung‘ als ‚bloßer Zunahme von individuellen Eigenschaften‘ einerseits und einer ‚Steigerung von persönlicher Autonomie‘ andererseits unterscheidet (Honneth 2002: 143). Bei der ‚Idee der Freiheitssteigerung‘ selber seien wiederum zwei Bedeutungsaspekte auszumachen, die sich im Hinblick auf die Ziele unterscheiden ließen. Während das im Rationalismus des 18. Jahrhunderts wurzelnde Autonomie-Verständnis am Telos der ‚Ermöglichung einer individuellen Reflexionsfähigkeit‘ ausgerichtet sei (‚Individualismus der Gleichheit‘), ziele die romantische Idee der Autonomie als Selbstverwirklichung der Individualität (‚qualitativer Individualismus‘) auf die ‚lebensgeschichtliche Herausarbeitung jener einzigartigen, unverwechselbaren Eigenschaften ... in denen Subjekte sich gerade unterscheiden (ebd.). Es ist nun gerade dieser so genannte ‚qualitative Individualismus‘, der sich über die Transformation von individuellen Ansprüchen in ‚institutionalisierte Erwartungsmuster der sozialen Reproduktion‘ um den Preis des Verlustes seiner ‚innere(n) Zweckbestimmung‘ in eine ‚Legitimationsgrundlage des Systems‘

(ebd. 146) verwandle. Und er werde darüber hinaus – im Zuge der Einführung neuer Managementformen in den Unternehmen – zu einer „Produktivkraft der kapitalistischen Wirtschaft“ (ebd. 154). Aus den Ansprüchen der Individuen würden so Forderungen, die den Individuen „von außen entgegentreten“ (ebd.146).

Wenn es bei der Kennzeichnung dieser Entwicklung als einer „paradoxalen“ nicht sein Bewenden haben soll, dann wären die ‚autonomietheoretischen‘ Aspekte der von Honneth so genannten „neuen Form des Individualismus“ (ebd. 146) näher zu untersuchen. Dabei geht es uns nicht um die soziologische Phänomenologie der Individualisierung und die Charakterisierung der sozialstrukturellen Wandlungsprozesse (Erweiterung der Bildungsmöglichkeiten, Anwachsen von Einkommen und Freizeit etc.), sondern um die grundlagentheoretischen Begrifflichkeiten, mit denen diese Befunde interpretiert werden. Mit Blick auf die logischen Implikationen und ideologietheoretischen Aspekte des Autonomie-Begriffs wäre darum zunächst zu fragen, ob das Moment der Heteronomie bei der Autonomie tatsächlich erst oder nur dadurch ins Spiel kommt, dass Freiheitsideale institutionalisiert und für Zwecke der Wirtschaft instrumentalisiert werden. Ist nicht zunächst die Möglichkeit einer heteronomen Bestimmtheit der jeweiligen *Interpretation* von Autonomie ins Auge zu fassen, die dann erst ihre Instrumentalisierbarkeit begründen würde? Eine solche Fragestellung liegt allerdings jenseits der konzeptuellen Möglichkeiten eines an Weber orientierten Legitimations-Begriffs.

Wie können wir sicher sein, dass Freiheitsideale, in deren Namen wir gesellschaftliche Verhältnisse als Formen von Herrschaft kritisieren, nicht selbst wiederum nur ein ideologischer Ausdruck eben jener von uns kritisierten Herrschaftsverhältnisse sind? Die Berufung auf die „Mündigkeit“ und eine abstrakte Bestimmung von Freiheit als „Ermöglichung einer individuellen Reflexionsfähigkeit“ (ebd.143) greifen zu kurz, wenn sie von der Notwendigkeit einer methodisch-begreifenden Auseinandersetzung der Individuen mit einem von ihnen gegen sich selbst gerichteten Selbsttäuschungsverdacht abstrahieren. Dass die Auseinandersetzung mit der Möglichkeit der Fremdbestimmtheit eigener Vorstellungen von Freiheit ein notwendiges Moment der Dialektik der Befreiung ist, war Marx sehr wohl bewusst. Die Ideale der bürgerlichen Gesellschaft sind Marx zufolge „selbst nichts anderes ... als der Reflex der gegenwärtigen Welt“, woraus für ihn folgt, „dass es ... total unmöglich ist, die Gesellschaft auf einer Basis rekonstituieren zu wollen, die selbst nur der verschönerte Schatten dieser Gesellschaft ist.“ (MEW 4: 105; s. auch Marx 1857/58: 160). Es spricht einiges dafür, dass die Frankfurter Diagnose der Paradoxien von ‚Autonomisierung‘ nicht zuletzt das Scheitern eines Kritikbegriffs zum Ausdruck bringt, der seine eigenen Kategorien und Maßstäbe den „ideologischen Reflexen“ (MEW 3: 26) der kritisierten Zustände entnehmen will.

Ein hier nur anzudeutender Rekonstruktionsversuch der neuzeitlichen Frei-

heitsdiskussion (vgl. Peters 1997) stößt zunächst auf einen die Autonomiedebatte bis heute prägenden konzeptionellen Gegensatz: Auf der einen Seite steht ein Autonomie-Begriff, der mit Thomas Hobbes die Freiheit als „Abwesenheit von Hindernissen“ (Hobbes 1651: 163) definiert und sich dabei an der Vorstellung eines ungehindert ablaufenden Prozesses orientiert. Frei ist der Mensch Hobbes zufolge dann, wenn er seinen natürlichen Antrieben ohne äußere Beschränkung folgen kann. Auf der anderen Seite verbindet sich der Freiheitsbegriff bei Rousseau und Kant mit der Vorstellung vom Menschen als einem Wesen, das vermöge seiner Vernunft aus sich heraus Zwecke setzen sowie Prozesse und Handlungen selber kontrollieren und steuern kann. Solange natürliche, unwillkürlich auflaufende Prozesse den Willen des Menschen bestimmen, kann von Freiheit allein in einem formellen Sinne (Wahlfreiheit) die Rede sein. Frei im eigentlichen Sinne ist der menschliche Wille jedoch erst dann, wenn er sich von allen naturgesetzlichen Bestimmungen frei macht und sich allein einem Gesetz unterstellt, das nicht in der Natur, sondern in der praktischen Vernunft selber beschlossen liegt, nämlich dem im „Kategorischen Imperativ“ formulierten Sittengesetz (Kant 1788). Dieser *rationalistische* Freiheitsbegriff, der auch Webers Autonomieverständnis bestimmt, legt die Freiheit im Unterschied zu Hobbes nicht *in die Natur* bzw. den „natürlichen Lauf der Dinge“, sondern in den *Gegensatz gegen die Natur*. Selbstbestimmung als Selbstbeherrschung schließt hier einen Zwang ein, den der Mensch als Vernunftwesen gegen sich selbst als Naturwesen ausübt. Kant denkt hier das Selbstverhältnis des Menschen auf eine Weise, die einem ‚inneren‘ Kommando-Verhältnis entspricht. In ihm verhält sich das Individuum zu sich selbst wie zu einem anderen.

Die Aufhebung der beiden entgegengesetzten Bestimmungen der Freiheit, die jeweils einseitig notwendige Aspekte von Autonomie fixieren, erfolgt mit der Formulierung des dialektischen Freiheitsbegriffs. Dieser legt die Freiheit nicht – wie Hobbes – *in die Natur*, weil in der Herrschaft natürlich-unwillkürlicher Prozesse über den menschlichen Willen, die in den Formen des natürlichen und willkürlichen Willens gegeben ist, dessen Unfreiheit beschlossen liegt. Aber er legt die Freiheit auch nicht – wie Kant – in den *Gegensatz gegen die Natur*. Denn erstens sind die Triebe und Neigungen als „etwas Innerliches ...“, das eine Bewegung von sich selbst anfängt und eine Bewegung aus sich hervorbringt“ (Hegel, Werke Bd. 4: 218) selber ein notwendiger Aspekt von Selbstbestimmung. Und zweitens ist im „Begriff des Zwangs“, den jemand auf andere oder sich selbst gegenüber ausübt, „selbst ... unmittelbar etwas Äußeres für die Freiheit gesetzt“ (Hegel, Werke Bd. 2: 476). Die Dialektik legt die Freiheit demgegenüber „in den überwundenen Gegensatz gegen die Natur – d.h. in die aus dem Gegensatz zurückgewonnene, wiederangeeignete Natur“ (Peters 1997: 155). Damit ist nicht die Rückkehr zu einem ursprünglichen Naturzustand oder die Wiederherstellung eines durch Gesellschaft und Geschichte de-

formierten oder verschütteten Wesenskerns gemeint. Sondern: im Gattungscharakter eines Lebewesens, das „seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins“ (MEW 40: 516) macht, ist eine Möglichkeit zur Selbstbestimmung angelegt, die sich wiederum nur geschichtlich realisieren kann – und zwar in der Aneignung der unter den Bedingungen von Herrschaft entwickelten, zunächst naturwüchsig prozessierenden gesellschaftlichen Kräfte und Verhältnisse durch die Individuen. Freiheit, dialektisch verstanden, bedeutet nicht eine abstrakt aufgefasste Unabhängigkeit oder Beziehungslosigkeit; auch keinen Rückzug in die Innerlichkeit, bei dem das Individuum in der Flucht vor der Welt durch das Geflohene ja weiterhin (fremd-) bestimmt würde. Gemeint ist vielmehr eine bestimmte, durch das Verhältnis der Individuen zu Welt vermittelte Form ihrer Selbstbeziehung, „denn die Freiheit ist eben dies, in seinem anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein“ (Hegel, Werke Bd. 8: 84). Wenn es so ist, dass die Individuen von Anderem, den natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Existenz, bestimmt werden, dann kann *Selbstbestimmung* nur bedeuten, dass sie Macht bekommen über diese Umstände und Verhältnisse, die ihr Denken, Wollen und Tun bestimmen. Freiheit als ‚Bei-sich-Sein-im-Anderen-seiner-Selbst‘ verwirklicht sich in der *theoretisch-begreifenden* und *praktischen* Aneignung der Welt, des zunächst Fremden oder fremd Gewordenen. Als „Einsicht *in die Notwendigkeit*“ ist Freiheit dann gerade keine Resignation vor dem Selbstlauf der Welt, keine Affirmation des Gegebenen. Sie ist so vielmehr *erstens* identisch mit einer Aufhebung der Macht, die die Prozesse als „blinde“, unbegriffene über uns haben. Und sie ist als solche *zweitens* die Einsicht in die *Notwendigkeit der Freiheit* des Individuums, die mit der praktischen Aufhebung der Herrschaft von Menschen über Menschen und der selbstdestruktiven, existenzbedrohenden Dynamik einer verselbständigten Entwicklung menschlicher Potenzen zusammenfällt. Die Verwirklichung von Freiheit im Sinne der Selbstbeherrschung der eigenen Kraftentfaltung durch die Individuen bedeutet nach Marx zugleich, dass die freie Entfaltung des „*wirklichen*“ Reichtums – d.h. der Individualität – als Organisationsprinzip bzw. übergreifender Zweck der Produktion und aller Lebensverhältnisse etabliert ist. Die Entfaltung der produktiven Kräfte der Individuen wird mit der Erringung ihrer Selbstherrschaft zum Selbstzweck. Wenn die *Kapitalform* der Produktion aufgehoben ist, dann fällt die „Produktion um der Produktion willen“, – das als Selbstzweck etablierte Produzieren – schließlich mit der selbstzwecklichen Entfaltung der Individualität zusammen.

Unter solchen Bedingungen erhält auch das Verhältnis der Individuen zueinander eine andere Form. Der Satz, dass die Freiheit eines jeden ihre Grenze an der Freiheit der jeweils anderen hat, erscheint als eine Selbstverständlichkeit der Freiheitsdiskussion. Er ist aber nur ein Ausdruck des verkehrten Bewusstseins verkehrter Verhältnisse. Denn es ist die kapitalistische Gesellschaft, die

wie jede Klassengesellschaft den „Menschen im anderen Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke* seiner Freiheit finden“ (MEW 1: 365) lässt.

Indem die Dialektik die in den entgegengesetzten Autonomie-Begriffen von Hobbes und Kant gegeneinander verselbständigten Bestimmungen von Freiheit integriert, schafft sie die begrifflichen Voraussetzungen für das Verständnis der *Identität* von Freiheit als Selbstbestimmung und ‚totaler‘ Entfaltung von Individualität. Sie überwindet so auch jene dualistische Entgegensetzung von Typen des Individualismus, die in Simmels (von Honneth aufgegriffener) Differenzierung zwischen dem (rationalistischen) „Individualismus der Gleichheit“ und dem „qualitativen Individualismus“ (der Romantik) zum Ausdruck kommt, und von der Simmel selber annahm, dass sie einen ewigen, in der Natur des menschlichen Geistes verwurzelten Gegensatz darstellt (Simmel 1908: 855).

Nimmt man nun von den hier skizzierten freiheitstheoretischen Bestimmungen ausgehend Becks Theorie der ‚Individualisierung‘ in den Blick, dann wird deutlich, warum auch dessen Charakterisierung der gegenwärtigen Situation des Individuums bei der Feststellung vom „Paradox der ‚aufgezwungenen Freiheit“ (Beck 1997: 22) landen muss: „Individualisierung beruht nicht auf der freien Entscheidung der Individuen. Um es mit Jean Paul Sartre zu sagen: Die Menschen sind zur Individualisierung *verdamm*t. Individualisierung ist ein Zwang, ein paradoxer Zwang allerdings zur Herstellung, Selbstgestaltung, Selbstinszenierung nicht nur der eigenen Biographie, auch ihrer Einbindung in Netzwerke ...“ (Beck 1993: 152)

Diese Diagnose beruht zunächst auf einer Reduktion der Autonomie auf die von Hegel sog. „formelle Freiheit“ oder ‚Wahlfreiheit‘. Sie geht des Weiteren davon aus, dass die Heteronomie, denen das Individuum in der traditionellen Gesellschaft sowie in der modernen Industriegesellschaft unterworfen ist, die Form einer Beschränkung von Handlungs- und Entscheidungsspielräumen durch Normen, Sozialformen, Rollen etc. hat, deren Wirkung vor allem auf der Fraglosigkeit ihrer Geltung beruht. Die Selbstverständlichkeit der Normen und Deutungsmuster – ihre ‚Naturalisierung‘ sozusagen – konstituiert wiederum das, was in dieser theoretischen Perspektive auch als die „Verselbständigung“ des Sozialen gegenüber den Individuen aufgefasst wird. Schließlich wird unter diesen Voraussetzungen die im Zuge der „reflexiven Modernisierung“ erfolgende „Freisetzung“ des Individuums durch die „Verflüssigung“ der Normen etc. als eine Erweiterung von Freiheitsspielräumen bzw. als Vermehrung von „Optionen“ (Wahlmöglichkeiten) gedacht. Dieser Prozess ist Becks Interpretation zufolge mit dem Verlust der unter den Bedingungen der alten Heteronomie gegebenen Sicherheit verbunden. Die Infragestellung der ‚Ordnungslogik‘ industriegesellschaftlicher Rationalisierung öffnet den Blick für die Ambivalenz der Resultate des Prozesses, schafft so jedoch Ungewissheit, die ihrer-

seits wiederum eine ambivalente Bedeutung hat. Insofern sie für die Individuen etwas Bedrohliches hat, bildet die Unsicherheit eine „Schattenseite“ der Freiheit. Aber sie soll zugleich auch deren „Sonnenseite“ (ebd. 260) sein können, weil ihre Anerkennung eine Chance für die Lernfähigkeit, das freie Experimentieren mit Möglichkeiten der Existenz etc. bedeutet. Diese ‚Ambivalenz‘ der Freiheit bildet nun wohl die subjektive Voraussetzung dafür, dass die Institutionalisierung der Norm, ein ‚eigenes Leben‘ zu führen, für die Individuen einen Zwangscharakter annehmen kann. Etwas, das man selber will, kommt einem zugleich als eine äußere Erwartung, ja als „Zumutung“ entgegen, die mit der Anforderung verbunden ist, eigenverantwortlich riskante Lebensentscheidungen zu treffen und sich angesichts einer Fülle „fremd-eigener Optionen“ (ebd. 52) eine eigene „Wahlbiographie“ zusammenzubasteln. Problematisch ist diese Darstellung von ‚Individualisierung‘ weniger als Beschreibung eines verbreiteten, subjektiven Verhältnisses von Menschen gegenüber einem feststellbaren Autonomiegewinn, sondern vielmehr als theoretische Interpretation dieses Prozesses. Dass man ausgehend von den impliziten freiheitstheoretischen Prämissen Becks zu offensichtlich unauflösbaren Paradoxien gelangt, kann eigentlich nur bedeuten, dass sich *erstens* ‚Autonomie‘ begrifflich eben nicht durch das Konzept des Spielraums als Inbegriff von Optionen bestimmen lässt; und *zweitens*, dass die Bedingtheit von Freiheit durch den Begriff des ‚Zwangs‘ allein nur unzureichend zu fassen ist.

Die entscheidende Frage lautet, ob die von Beck angeführte Unsicherheit, die den Menschen einen Autonomiegewinn als bedrohlich erscheinen lässt und ihre mögliche Reserviertheit gegenüber der Modernisierung begründet, tatsächlich eine notwendige Konsequenz der Freiheit ist. Oder ob es sich hierbei nicht vielmehr – gemäß dem dialektischen Verständnis von Freiheit – um einen Ausdruck der *Bedingtheit* von Autonomie unter den gegebenen historisch-gesellschaftlichen Verhältnissen handelt, also auf die Kontinuität von Unfreiheit zurückzuführen ist. Beck muss von der zuerst genannten Alternative ausgehen, weil es sein Autonomie- und Gesellschaftsbegriff nicht zulässt, jene mit der kapitalistischen Gesellschaftsform verbundene, bestimmte Einheit von Autonomie und Heteronomie zu denken, die Marx als Verbindung von „persönlicher Unabhängigkeit“ und „sachlicher Abhängigkeit“ begriffen hat. Anders formuliert: Er muss das heteronome Moment der Individualisierung in die *Institutionalisierung* des Individualismus setzen, weil es sein handlungstheoretisch konzipierter Begriff von „Verselbständigung“ nicht erlaubt, die Naturwüchsigkeit von Prozessen, ihre Bedeutung für die Bedingtheit von Freiheit und damit auch für die Entwicklung von Individualität zu fassen. Für Becks Modernisierungstheorie ist die Heteronomie des „institutionalisierten Individualismus“ (Beck 2001: 4) nur in der *Form* der gesellschaftlichen Verallgemeinerung des Individualismus zu suchen, nicht aber im *Inhalt*, dem Individualismus selbst; also nicht darin, dass der Individualismus als eine historische,

mit der Naturwüchsigkeit gesellschaftlicher Prozesse verbundene Form des sich ‚Zur-Geltung-Bringens‘ der Individuen eine *Fessel* für die Entfaltung von Individualität darstellt. Wenn man die gegenwärtige Fremdbestimmtheit individueller Entwicklung in einer Perspektive festhalten will, die dem Selbstverständnis des Individualismus als Form *freier* Entfaltung von Individualität folgt, dann sind unauflösbare Paradoxien eine zwangsläufige Folge. Dies ist in einer Gegenüberstellung von Becks Konzept der ‚Verselbständigung‘ und Marx‘ Begriff der ‚Naturwüchsigkeit‘ näher zu begründen.

4. Autonomie und Naturwüchsigkeit – zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft

Die für die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft konstitutive Form der Verselbständigung der Verhältnisse erscheint in der Rekonstruktion von Marx als die notwendige Seite einer Entwicklung, in der sich neue Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Autonomie und Heteronomie herausbilden, die wiederum in veränderten subjektiven Deutungen der Freiheit ihren Ausdruck finden. An die Stelle der „persönlichen Abhängigkeit“, die das Verhältnis zwischen Grundherren und Leibeigenen bestimmt, tritt mit der Durchsetzung der privaten Warenproduktion die Einheit von persönlicher Unabhängigkeit und „sachlicher Abhängigkeit“, die das Verhältnis der Individuen zur gesellschaftlichen Produktion als Ganzer charakterisiert. Mit der Subsumtion der Menschen unter ihren eigenen produktiven Prozess geht zugleich eine Verselbständigung des gemeinschaftlichen Interesses und der Regelung der allgemeinen Angelegenheiten der Gesellschaft gegenüber dem Privatinteresse der Individuen einher, in deren Folge die politischen und rechtlichen Verkehrsformen den privaten Warenproduzenten als ein bloß äußerlicher Rahmen bzw. als Beschränkung ihrer Selbständigkeit erscheinen.

Was unter der „sachlichen Abhängigkeit“ der Individuen in der kapitalistischen Produktionsweise zu verstehen ist, hat Marx zunächst in der Darstellung der zirkulären Bewegung des Austauschprozesses zur Anschauung gebracht: „So sehr nun das Ganze dieser Bewegung als gesellschaftlicher Prozeß erscheint, und so sehr die einzelnen Momente dieser Bewegung vom bewußten Willen und besonderen Zwecken der Individuen ausgehn, sosehr erscheint die Totalität des Prozesses als ein objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht; zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewußten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewusstsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumiert wird. Ihr eigenes Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende, *fremde* gesellschaftliche Macht; ihre Wechselwirkung als von ihnen unabhängigen Prozess und Gewalt. [...] Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über den Individuen, werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist

notwendiges Resultat dessen, dass der Ausgangspunkt nicht das Freie gesellschaftliche Individuum ist.“ (Marx 1857/58: 111)

Der Kern der Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Produktion im Kapitalismus liegt allerdings nicht in der Austauschsphäre bzw. nicht im Marktverhältnis begründet, sondern in der herrschenden Form des Ausbeutungsverhältnisses. Die Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Produktion entspringt dem Umstand, dass sich in ihr alles um die Verwertung des vom Kapitalisten eingesetzten Tauschwertes dreht und nicht etwa um die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und die Entfaltung der Individualität der Individuen. Im Wert, der ökonomischen Form des („abstrakten“) Reichtums in warenproduzierenden Gesellschaften, ist der Entfremdungscharakter dieser Verhältnisse ausgedrückt. Hatte der Wert sich ursprünglich als *Produkt* der lebendigen Arbeit dargestellt, so fungiert letztere im Kapitalismus als Mittel der Verwertung, d.h. der maßlos gewordenen, nicht mehr durch einen engen oder weiteren Kreis von menschlichen Bedürfnissen begrenzten Vermehrung der im Tauschwert vergegenständlichten Arbeit. Die Produktion der Kapitalform des Reichtums beruht auf der Verwandlung der produktiven Kräfte der Individuen in die Produktivkräfte des Kapitals, die Produktivkraft der Arbeit wird zur Produktivkraft ihres eigenen Produkts. Mit anderen Worten: Die produzierenden Individuen fungieren als *Mittel* des von ihnen selbst geschaffenen Werts, der Wert wiederum erscheint als der absolute oder Selbstzweck des produktiven Prozesses. Marx hat dieses Verkehrsverhältnis auch als Herrschaft der „toten Arbeit“ über die „lebendige Arbeit“, des *Produkts* der Kraftäußerung über die *Äußerung* der Kräfte charakterisiert. Die Produzenten erzeugen den abstrakten Reichtum als eine ihnen fremd gegenüber tretende, sie unterwerfende Macht, als eine Macht, die sich *von ihren* Kräften nährt und sie *durch ihre eigene* Tat beherrscht. Dieses *praktische* Verkehrs-Verhältnis ist Marx zufolge zugleich die Basis für eine Verkehrtheit der alltäglichen Vorstellungen der Menschen von ihren eigenen Verhältnissen, die die Einsicht in die Verkehrtheit der Verhältnisse verstellen. Soll heißen: Die Individuen können in den Denkformen ihres Alltagsverständnisses nicht durchschauen, dass ihr äußerliches Verhältnis zu der „fremden Macht“ eine bestimmte, historische Form ihres Verhältnisses *zu sich selbst*, zu ihren eigenen Kräften und Verhältnissen ist.

Das hier skizzierte Entfremdungs- oder Verkehrsverhältnis charakterisiert in Marx' Augen die Unfreiheit *aller* sozialen Akteure, auch wenn sich diese Unfreiheit bei den unterschiedlichen Gruppen auf jeweils unterschiedliche Weise geltend macht. Die Herrschaft von Menschen über Menschen ist hier notwendig verbunden mit der Unbeherrschtheit des Herrschaftsverhältnisses selbst bzw. des gesellschaftlichen Gesamtprozesses, den auch die Herrschenden selber nicht beherrschen. Auch der Unternehmer ist insofern unfrei, als er in seinem Tun den verselbständigten gesellschaftlichen Handlungsbedingungen – der Anarchie der gesellschaftlichen Produktion – unterworfen ist. Insoweit er

selbst die freie Konkurrenz und die Naturwüchsigkeit des Gesamtprozesses als die genuine Form der menschlichen Freiheit betrachtet, wird er sich zu seiner eigenen Unfreiheit auf eine besinnungslose Weise verhalten, nämlich als ein „Fanatiker der Verwertung“ (MEW 23: 618); als ein Mensch, für den weniger der einzelne Gewinn, als vielmehr die „rastlose Bewegung des Gewinnens“ (ebd. 168) das Gesetz seines Denkens und Handelns ist.

Dass es sich bei dem Kapitalverhältnis um eine Verkehrsform des Selbstverhältnisses der Individuen handelt, ist nun nicht in der Form einer empirischen Tatsache der erfahrungswissenschaftlichen Beobachtung zugänglich. Diese Verkehrung kann auch nicht im Ausgang von empirischen Tatsachefeststellungen kausal-mechanisch, funktionalistisch oder systemtheoretisch erklärt oder im Rückgang auf den subjektiv gemeinten Sinn von Handlungen hermeneutisch erschlossen werden. Die Verkehrung lässt sich vielmehr nur – im Rückgriff auf Abstraktionen der Erfahrungswissenschaften – im *begreifenden Denken* erfassen. Sie gerät notwendig aus dem Blick, wo in Anschluss an Weber versucht wird, soziale Gebilde wie die kapitalistische Wirtschaft im Rückgang auf einen von den Akteuren subjektiv gemeinten, auf „Wertideen“ bezogenen Handlungssinn als Verkörperung des Prinzips der „Zweckrationalität“ zu konzipieren.

Für die von handlungstheoretischen Prämissen ausgehende Modernisierungstheorie ist die Gesellschaft letztlich identisch mit der Welt der Institutionen, in denen bestimmte soziale Erwartungen, Normen, Rollen, Wahrnehmungsmuster ‚auf Dauer‘ gestellt werden. Das ‚Soziale‘ erscheint dabei in der logischen Form eines abstrakt Allgemeinen, das vom Individuellen abstrahiert und dem in seiner empirischen Einzelheit gefasste Individuum äußerlich gegenübertritt bzw. dieses subsumiert. Darin drückt sich eine Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft aus, die die Gegensätzlichkeit im Verhältnis beider Seiten gerade nicht als eine historische Form ihrer Einheit – und somit nicht als Widerspruch – denken kann. Es werden vielmehr unvermittelbare Gegensätze unterstellt, wodurch wiederum das Entfremdungsverhältnis positivistisch als unreflektierte Voraussetzung der Theoriebildung behandelt wird. Zu den Konsequenzen dieses Ansatzes gehört zum einen, dass von ihm ausgehend kein Begriff der Gesellschaftlichkeit des Individuums und ihrer Entfremdungsform mehr entwickelt werden kann. Und somit auch keine emanzipatorische Perspektive, in der das „menschliche Wesen ... *in seiner Wirklichkeit*“ – also als endlich *freies*, seine eigenen Verhältnisse *sich* subsumierendes Wesen – als „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW 3: 6, Hervorheb. der Autoren) oder „totales Individuum“ verstanden werden könnte. Zu den Folgen des betreffenden Ansatzes gehört weiterhin eine formalistische Betrachtungsweise der Kritik, die die (im zuvor beschriebenen Sinne) als Institutionalisierung zu denkende Verallgemeinerung von Ideen bereits als solche für problematisch halten muss. Und nicht zuletzt: eine Bestimmung von ‚Ver-

selbständigkeit', die mit dem Selbstverständlich-Werden von Normen etc. zusammenfällt. Das wiederum hat zur Konsequenz, dass die Theorie der „reflexiven Modernisierung“ die neue „Unsicherheit“ als Resultat der sich ‚von selbst‘ vollziehenden *Aufhebung* der Verselbständigung auffasst. Marx dagegen begreift sie als ein *konstitutives Moment* der Verselbständigung und damit als Heteronomie, die die Relativierung von Normen überdauert. Becks Theorie vermag zwischen Unsicherheit und Risiko als Aspekten eines interessanten, lebendigen Lebens freier Menschen einerseits und der Unsicherheit im Stande einer ‚*Herrschaft der Zufälligkeit*‘ andererseits, die das Leben unter den Bedingungen von Unfreiheit charakterisiert, nicht mehr zu unterscheiden. Seine Aufforderung, die Ambivalenz und Unsicherheit als „Sonnenseite“ der Freiheit zu interpretieren und zu akzeptieren, schlägt damit unversehens und ungewollt um in ein Plädoyer für die Anerkennung von Unfreiheit und Entfremdung. Schließlich und endlich folgt aus Becks Konzeption der Verselbständigung, dass er im Gegensatz zu Marx auch das Nebenfolgenproblem bzw. die Selbstdestruktivität der gesellschaftlichen Entwicklung nicht als eine notwendige Konsequenz der für den Kapitalismus konstitutiven Unbeherrschtheit des Gesamtprozesses denken kann, also nicht als Ausdruck der mit dem entfremdeten Selbstverhältnis der Individuen verbundenen Verselbständigung ihrer Kraftentfaltung. Ein Begriff von ‚Verselbständigung‘ ist im gegebenen Zusammenhang vor allem deshalb von Bedeutung, weil nur auf seiner Grundlage eine theoretische Bestimmung der neuen betrieblichen Herrschaftsform gewonnen werden kann, deren Einfluss auf die Entwicklungsbedingungen von Individualität und auf die Selbstinterpretation der Individuen kaum zu überschätzen ist. Die neuen Managementformen in den Unternehmen, die auch für Beck und Honneth zu den Aspekten der Individualisierungsprozesses zählen, versuchen, die Verselbständigung sozialer Prozesse und die damit verbundene Unfreiheit der Individuen für die Steigerung der Arbeitsproduktivität und Ausbeutung zu nutzen.

5. Formwandel betrieblicher Herrschaft und die Entwicklung von Individualität

Neue Managementkonzepte lassen sich nicht wie in der Individualisierungsdebatte auf eine unternehmenskulturelle Veranstaltung reduzieren, bei der es primär um die betriebliche Anpassung an einen gesellschaftlichen ‚Wertewandel‘ und die Institutionalisierung von Selbstverwirklichungs-Idealen ginge. Sie bedeuten auch keine Humanisierung der Arbeit und ganz gewiss keine Demokratisierung der Unternehmen, wie Beck anzunehmen scheint, wenn er das Management auf dem Weg zu einem veränderten Selbstverständnis als „Wahlkreis“ (Beck 1993: 202) sieht. Es handelt sich bei dem gegenwärtigen Umbruch vielmehr um eine Veränderung des Organisationsprinzips der Unter-

nehmen, die mit einer Veränderung im Verhältnis von Autonomie und Heteronomie im Produktionsprozess verbunden ist (Peters 1997). Organisation soll nicht mehr durch die *Unterordnung* des eigenen Willens unter den Unternehmenszweck – vertreten durch den Willen von Weisungsbefugten – entstehen, sondern durch die *Nutzung* des eigenen Willens von Individuen im Zusammenhang mit der Übertragung von unternehmerischen Aufgabenstellungen – einschließlich der damit verbundenen Risiken – an die abhängig Beschäftigten. Erreicht wird dies durch neue, *indirekte* Steuerungsformen, die das Gegenteil von Steuerung, nämlich ungesteuerte („von selbst ablaufende“) Prozesse zum Mittel von Steuerung machen (ebd.). Vereinfacht gesagt: Die Mitarbeiter eines Unternehmens sollen nicht mehr tun, was ihnen vom Management gesagt wird. Sie sollen vielmehr selbständig auf *Rahmenbedingungen* reagieren, die sich einerseits aus den unkontrollierbaren, ständig wechselnden Überlebensbedingungen des Unternehmens am Markt und andererseits aus der unternehmensinternen Definition von Erfolgsmaßstäben und Strukturen (Benchmarks, Kennziffern, Segmentierung von Unternehmen) durch das Management ergeben (Peters/Sauer 2005). Das *alte* System des command & control hat die Selbständigkeit von weisungsabhängigen Mitarbeitern in die Unternehmenshierarchie integriert, indem es ihnen Handlungs- und Entscheidungsspielräume gewährte. In der *neuen* Unternehmenssteuerung hingegen wird die Nutzung der Selbständigkeit durch die Konfrontation unternehmerisch handelnder Mitarbeiter mit den tatsächlichen ökonomischen Handlungsbedingungen vermittelt, deren Gesetzmäßigkeiten im Kapitalismus „als innere, stumme... die regellose Willkür der Warenproduzenten überwältigende Naturnotwendigkeit“ (MEW 23: 377) wirken. Was die Menschen in der neuen Organisationsform antreibt, ist nicht mehr die Angst vor Sanktionen oder die Hoffnung auf Belohnung, sondern die Aussicht auf eigene – betriebswirtschaftlich definierte, unter arrangierten Bedingungen zu erzielende – Erfolge bzw. die Angst vor einem Misserfolg, der die materiellen Grundlagen ihrer Existenz gefährdet. Die neue betriebliche Herrschaftsform stellt somit die Autonomie von Beschäftigten in den Dienst des Unternehmens, indem sie sich die unfreie Seite des willkürlichen Willens, seine Bestimmtheit durch unwillkürliche oder naturwüchsig ablaufende Prozesse, zu nutze macht. Das alte Kommandosystem kann im Zuge der Übertragung der unternehmerischen Selbständigkeit in das abhängige Beschäftigungsverhältnis deshalb ohne eine Infragestellung der gegebenen Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse aufgehoben werden, weil die Autonomie des Unternehmers selber eine *bedingte* Freiheit ist. Zwar ist er keinen fremden Weisungen unterworfen, aber seine Autonomie ist mit jener Form von Heteronomie verknüpft, die in der Subsumtion der Individuen unter ihre verselbständigten ökonomischen Handlungsbedingungen liegt und die nun den Unternehmensleitungen die Möglichkeit der indirekten Einflussnahme auf die Willensbildungsprozesse der Beschäftigten

eröffnet. Aus kommandierten Beschäftigten sollen so „Fanatiker der Verwertung“ werden. Die Herrschaft der „toten Arbeit“ über die „lebendige Arbeit“ vollzieht sich in der neuen Arbeitsorganisation somit nicht mehr nur – wie bisher – durch das eigene *Tun* der Produzenten, sondern nun auch durch *ihren eigenen Willen*. Der Interessengegensatz zwischen Kapital und Arbeit wird auf diese Weise zum strukturierenden Moment der Interessenlage des einzelnen Individuums. Das Interesse des Individuums *als Verkäufer seiner Arbeitskraft* (Entlohnung, nachhaltiger Umgang mit den eigenen Potenzen) und das Interesse des Arbeitskraftverkäufers *als Individuum* an der Entfaltung seiner Individualität geraten unter die Herrschaft des eigenen Interesses am unternehmerischen Erfolg, der zentrale Bedeutung für die Sicherung der materiellen Existenz bekommen hat. *In der Unternehmerperspektive*, die sie nun selber einnehmen, sind die Beschäftigten *für sich selber* das, was sie *für das Kapital* sind. In ihr verhalten sich die Menschen zu den Bestimmungen ihrer Individualität – zu ihren Potenzen, Bedürfnissen, Interessen und sozialen Beziehungen – auf entfremdete Weise wie zu einer ‚Ressource‘ des ihnen äußerlichen Verwertungszwecks, den sie im Streben nach dem Erfolg gegen sich selber geltend machen. Im Unterschied zur früheren Kommandoorganisation eröffnet die neue Arbeitsorganisation durchaus Möglichkeiten der Persönlichkeitsentfaltung. Aber die *Selbstentfaltung* der Individuen wird unter den Bedingungen der Verwandlung ihrer produktiven Kräfte in die Produktivkräfte des Kapitals wiederum auf eine Funktion ihrer *Selbsterhaltung* reduziert. Wenn die Menschen diese Verkehrung in ihrem *bewussten* Selbstverhältnis reproduzieren und daraus eine Orientierung für die praktische Sorge um sich selbst zu gewinnen suchen, dann folgt daraus ein Leben, in dem ‚das Gute‘ – die Entwicklung der eigenen Individualität – eben nicht als etwas Selbstzweckliches erstrebt wird, sondern nur deshalb, weil man ‚das Schlechte‘ – den existenzgefährdenden Misserfolg in der unternehmerischen Konkurrenz – vermeiden möchte. Es wäre dies ein Leben, das, wie Spinoza bereits am Beginn der kapitalistischen Entwicklung festgehalten hat, von der Furcht und nicht von der Vernunft geleitet wird, und insofern eine von Unfreiheit bestimmte Existenz (Spinoza 1677: 489/491).

So wird man in Gegensatz zu Beck feststellen müssen, dass der „institutionalisierte Individualismus“ die Individuen gerade nicht dazu auffordert, „sich gefälligst *als Individuum* zu konstituieren“ (Beck 1993: 153). Vielmehr sollen sich die Individuen in der Arbeit und darüber hinaus „gefälligst“ *als Unternehmer* konstituieren bzw. in ihrer Unternehmerfunktion sich mit sich als Individuum identifizieren. Das dazu passende – von Ratgeberautoren, Politikern und nicht wenigen Sozialwissenschaftlern vertriebene – Angebot zur Selbstdeutung ist das Konzept vom Individuum als „Unternehmer seiner selbst“. Die materielle Basis seiner Verbreitung ist die Reorganisation der Unternehmen, sein ideologischer Kern die Identifikation der Freiheit des Individuums mit

der Unternehmerfreiheit. Nur eine Theorie, die mit dieser Gleichsetzung bricht, gelangt über die Feststellung von „Paradoxien der Individualisierung“ und über eine Problematisierung des bürgerlichen Individualismus hinaus, die sich auf der Grundlage von dessen eigenen ideologischen Voraussetzungen bewegt. Nur dann wird auch verständlich, warum den Individuen ihre eigenen Autonomie- und Entfaltungsansprüche als äußere Erwartungen entgegnet werden können, die für sie etwas Bedrohliches haben bzw. von ihnen als eine „Zumutung“ erfahren werden. Das ‚ambivalente‘ Verhältnis der Menschen zur Erweiterung ihrer Autonomie bildet sich auf der Grundlage von Erfahrungen der Ohnmacht und Getriebenheit heraus. Sie haben ihren Ursprung in der Bedingtheit der Unternehmerfreiheit und der an dieser Bedingtheit ansetzenden Instrumentalisierung der Selbstbestimmung durch die neue Unternehmenssteuerung. Unter diesen Bedingungen birgt der (nicht zu leugnende!) Fortschritt für die Individuen in der Tat ein erhebliches Bedrohungspotential, wird die in der Zweck-Mittel-Verkehrung des Kapitalverhältnisses begründete Unbeherrschtheit der eigenen Kraftentfaltung für immer mehr Menschen z.B. im ‚burnout‘ zum ganz persönlichen Erlebnis.

Wer freilich wie Beck die Möglichkeit und den Zwang zur *Wahl* der eigenen Biographie ins Zentrum des „Begriff(s) und der Theorie des ‚eigenen Lebens‘“ (Beck 2001: 4) stellt, blendet nicht nur die Möglichkeit der Fremdbestimmtheit von Selbstinterpretationen aus, die die einzelnen Lebensentscheidungen vermitteln. Ihm kommt zwangsläufig auch die Frage abhanden, ob das *selbstgewählte* Leben denn auch wirklich ein *selbstbestimmtes* Leben ist, in dem die Individuen bei sich selber sind. Es fehlen dann auch die Begriffe, die es erlauben würden, bestimmte Verbindungen von Autonomie und Heteronomie bzw. Individualitätsformen wie die des Unternehmers als *historische* Formen der Entfaltung von Individualität *und* als „Fesseln“ derselben zu betrachten. Für Menschen, die unter den „verrückt machenden“ Verhältnissen aus der Auseinandersetzung mit der Frage, wer sie sind und was für sie selber gut ist, lebenspraktische und politische Orientierungen zu gewinnen hoffen, sind jedenfalls solche Begriffe unverzichtbar.

6. Die Entwicklung des Individuums als politischer „Sprengsatz“ ?

„Die Produktivkräfte und gesellschaftlichen Beziehungen“, so Marx, „- beides verschiedene Seiten der Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums - erscheinen dem Kapital nur als Mittel, um von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren. In fact aber sind sie die materiellen Bedingungen, um sie in die Luft zu sprengen.“ (Marx 1857/58: 177)

Die Entwicklung der produktiven *Kräfte* der Individuen - also nicht der Produktionsmittel oder der Technologie - wird gegenwärtig durch Merkmale bestimmt, die, folgt man Marx, eigentlich erst in einer nachkapitalistischen Pha-

se der Geschichte zur Entfaltung kommen können. Dazu gehören auch die tendenzielle Veränderung des Charakters der Arbeit und ihrer Bedeutung für die Individuen. Marx hat in seiner Auseinandersetzung mit A. Smith zu Recht gegen die Identifizierung der Arbeit mit jener historischen Erscheinungsform polemisiert, die sie als „Zwangsarbeit“ unter den Bedingungen von Herrschaftsverhältnissen annimmt. In letzteren erscheint die Arbeit tatsächlich als Fluch und Qual und dementsprechend die „Ruhe“ als Zustand der Freiheit und des Glücks. Smith verkenne jedoch, dass die Arbeit als Bewältigung von Hindernissen bei der Verwirklichung selbstgesetzter Zwecke *an sich* (der Möglichkeit nach) eine „Betätigung der Freiheit“ ist. Nach der Aufhebung ihres historischen Zwangscharakters könne auch die Arbeit in der materiellen Produktion zu einer „travail attractif“, zur „Selbstverwirklichung des Individuums“ werden (Marx 1857/58: 505). Wenn Marx demgegenüber die Arbeit im Kapitalismus charakterisiert, dann hat er dabei vor allem ihre Entfremdungsform vor Augen, das „Außer-sich-sein“ in der Arbeit, die Fremdheit des Arbeitenden gegenüber seiner eigenen Lebensäußerung. Dialektiker, der er war, hat Marx allerdings auch die Widersprüchlichkeit der Entwicklung festgehalten. Dazu gehört auch die tendenzielle Aufhebung jener Organisationsform der Arbeitsteilung, in der ein bestimmtes Individuum einem bestimmten Tätigkeitszweig Zeit seines Lebens unterworfen bleibt. Marx hat dies als eine notwendige Veränderung interpretiert, die im Entwicklungsgang der „großen Industrie“ begründet ist. Diese nämlich macht es Marx zufolge zu einer „Frage von Leben und Tod“, „das Teilindividuum, den bloßen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion, durch das total entwickelte Individuum (zu ersetzen), für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind.“ (MEW 23: 501f.)

Verändert sich bereits im Kapitalismus nach und nach das Verhältnis der einzelnen Individuen zu den gesellschaftlichen Produktivkräften, zu Potenzen, die anfänglich „als eine eigene Welt“ (MEW 3: 67) *neben* den jeweils auf Detailfunktionen reduzierten Individuen erscheinen. Die allmähliche Aneignung dieser gesellschaftlichen Vermögen durch die einzelnen Produzenten ist eine Seite der Entwicklung ihrer Individualität sowie ihrer Befähigung zur Erringung der Freiheit.

Geht man freilich von Marx' Charakterisierung der „höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft“ in der „Kritik des Gothaer Programms“ (MEW 22) aus, dann darf man vermuten, dass er angesichts der gegenwärtigen Entwicklung der kapitalistischen Produktion doch einigermaßen erstaunt wäre. Die Aufhebung der „*knechtenden Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit*“ und des „*Gegensatz(es) zwischen geistiger und körperlicher Arbeit*“ ist jedenfalls *innerhalb* des Kapitalismus weiter fortgeschritten, als er sich das wohl hätte träumen lassen. Das betrifft auch die Aufhebung des Gegensatzes von Arbeit und Nicht-Arbeit, den Marx in den „Grundrissen“ ebenfalls als

eine Seite der Entfremdung bestimmt. Erstaunlich wäre für ihn wohl, dass die Arbeit bereits in der *kapitalistischen* Produktionsweise für viele tendenziell „*nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis*“ wird und dass Unternehmensleitungen ihre Mitarbeiter seit einiger Zeit dazu auffordern, ihren produktiven Prozess doch gefälliger selber zu organisieren – natürlich unter der Maßgabe der Profitabilität.

Aber Marx wäre wohl kaum erstaunt darüber, dass sich die gegenwärtige, tendenzielle Aufhebung bestimmter Seiten oder Erscheinungen der Entfremdung unter kapitalistischen Bedingungen wiederum in verkehrter oder entfremdeter Form vollzieht. Während die Entwicklung der Produktivkräfte auf der einen Seite die Aufhebung des betrieblichen *Kommandosystems* ermöglicht und erfordert, wird auf der anderen Seite die Unbeherrschtheit sozialer Prozesse und die *darin* liegende Unfreiheit der Individuen durch die neue Unternehmenssteuerung nunmehr *gezielt* zur Steigerung der Ausbeutung genutzt. Während die Entwicklung der Produktivkräfte auf ihrem gegenwärtigen Niveau eines solchen „äußern Sporns“ (Marx 1857/58: 31) eigentlich nicht mehr bedarf, steigert sich doch auf der einen Seite der *Druck* auf die lebendige Arbeit permanent. Die tendenzielle Aufhebung der Trennung von Arbeit und Nicht-Arbeit – eigentlich eine positive Tendenz – verkehrt sich unter den Bedingungen der neuen Unternehmenssteuerung in den Zugriff des Kapitals auf die gesamte Lebenszeit der Individuen. Die Identifikation mit der Arbeit, die durch die neue Unternehmensorganisation möglich wird, kehrt sich gegen die Individuen, die aus Hochgefühlen in tiefe und dauerhafte Erschöpfungszustände stürzen.

Die Frage, die mit der *neuen* Arbeitsorganisation auf die Tagesordnung gesetzt wird, ist nun *die*, ob nun auch noch die *entwickelten Potenzen* der Individuen dauerhaft dem Verwertungszweck unterworfen bleiben und sich damit in Kräfte verwandeln, die sich auf zerstörerische Weise gegen die Individuen selbst wenden. Oder ob sie im Gegenteil als die Befähigung zum Tragen kommen, sich nicht nur von der Herrschaft in der Form des Kommandosystems, sondern überhaupt von der Mittelrolle für den Verwertungszweck zu emanzipieren. Mit Marx gesprochen: es geht darum, ob und wie die Entwicklung der Produktivkräfte zum ‚Sprengsatz‘ für die „bornierte Grundlage“ der Individualitäts-Entwicklung werden kann.

Literatur

- Bauman, Zygmunt (1992): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg
- Beck, Ulrich (1993): *Die Erfindung des Politischen – Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt/Main
- Beck, Ulrich (1997): Kinder der Freiheit: Wider das Lamento über den Werteverfall, in: Beck, Ulrich (Hg.): *Kinder der Freiheit*, Frankfurt/Main.
- (2001): *Das Zeitalter des „eigenen Lebens“*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn.
- Bleuler, E. (1911): *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Leipzig und Wien.
- Hartmann, Martin (2002): Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien – Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie, in: Honneth, Axel (Hg.): *Befreiung aus der Mündigkeit – Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/Main.
- Hegel, G. W. F. (1970): *Aufsätze aus dem Kritischem Journal der Philosophie*, Werke Bd. 2. Frankfurt/Main.
- (1970): *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808 – 1817*, Werke Bd. 4, Frankfurt/Main.
- (1970): *Wissenschaft der Logik*, Werke Bd. 5, Frankfurt/Main.
- (1970): *Wissenschaft der Logik*, Werke Bd. 6, Frankfurt/Main.
- (1970): *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke Bd. 8, Frankfurt/Main.
- (1970): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke Bd. 10, Frankfurt/Main.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*, Suhrkamp Verlag (1984), Frankfurt/Main.
- Honneth, Axel (2002a): *Einleitung*, in: Honneth, Axel (Hg.): *Befreiung aus der Mündigkeit – Paradoxie des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/Main.
- (2002b): *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Selbstverwirklichung*, in: Honneth Axel (Hg.): *Befreiung aus der Mündigkeit – Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt/Main.
- Kant, Immanuel (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt/Main
- Marx, Karl (1857/1858): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953.
- (1843): *Zur Judenfrage*, in: MEW 1, Berlin 1972.
- (1846/1847): *Das Elend der Philosophie*, in: MEW 4, Berlin 1972.
- (1857/1858): *Einleitung (zur Kritik der Politischen Ökonomie)*, in: MEW 13, Berlin 1972.
- (1865): *Lohn, Preis, Profit*, in: MEW 16, Berlin 1972.
- (1875): *Kritik des Gothaer Programms*, in: MEW 22, Berlin 1972.
- (1890): *Das Kapital Bd. 1*, in: MEW 23, Berlin 1962.
- (1863): *Theorien über den Mehrwert*, in: MEW 26.3, Berlin 1972.
- (1844): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW Ergb. 1, Berlin 1968.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1845/1846): *Die Deutsche Ideologie*, in: MEW 3, Berlin 1972.
- Peters, Klaus (1997): *Die neue Autonomie in der Arbeit*. In: DGB Bundesvorstand (Hrsg.): *Informationen zur Angestelltenpolitik 5/97*. Düsseldorf
- Peters, Klaus (2001): *Freiheit und Selbsttäuschung. Logische Probleme einer Theorie der neuen Autonomie in der Arbeit*. In: Glißmann, Wilfried; Peters, Klaus: *Mehr Druck durch mehr Freiheit. Die neue Autonomie in der Arbeit und ihre paradoxen Folgen*. Hamburg.
- Peters, Klaus; Sauer, Dieter (2005): *Indirekte Steuerung – eine neue Herrschaftsform – Zur revolutionären Qualität des gegenwärtigen Umbruchprozesses*. In: H. Wagner (Hrsg.): *„Rentier’ ich mich noch?“ – Neue Steuerungskonzepte im Betrieb*, Hamburg, S. 23-58.
- Simmel, G. (1908): *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, in: Gesamtausgabe Bd. 11, Frankfurt/M 1992.
- Spinoza, Baruch (1677): *Ethik*, Hamburg 2007.